

# Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt

Power, violence and revolution in Hannah Arendt's political thinking

André Duarte

andremacedoduarte@yahoo.com.br  
(Universidade Federal do Paraná, Paraná, Brasil)

**Resumo:** Discuto as distinções arendtianas entre poder e violência, referindo-as à sua análise das modernas revoluções. Após retratar aquela distinção, discuto o seu caráter relacional e contesto as críticas que asseveram seu caráter supostamente rígido e essencialista. Ao enfatizar seu caráter relacional, argumento que tais distinções nos permitem compreender a natureza de fenômenos distintos em suas intrínsecas relações, de modo que não se poderia pensar a política sem a violência ou o público sem o privado. Finalmente, argumento que o legado de sua análise das revoluções reside em sugestões para revitalizar o exercício da democracia no presente.

**Palavras-chave:** Arendt; violência; poder; revolução.

**Abstract:** I discuss the Arendtian distinctions between power and violence and refer them to her analysis of modern revolutions. After retracing that distinction, I discuss its relational character and the interpretations that stress its supposedly rigid and essentialistic features. By highlighting its relational dimension, I argue that Arendt's distinctions allow us to understand differences between diverse phenomena as well as their intrinsic relations, so that thinking the political requires thinking violence, and thinking the public implies considering the private. Finally, I argue that the legacy of Arendt's analysis of revolutions reside in suggesting ways to revitalize the exercise of present democracy.

**Keywords:** Arendt; violence; power; revolution.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p13-27>

Um dos aspectos mais característicos do pensamento político de Hannah Arendt é sua inusitada capacidade para produzir distinções conceituais, tais como entre poder e violência, guerras e revoluções, público, privado e social, dentre tantas outras. No entanto, não são raras as críticas que afirmam que tais distinções conceituais, ao estabelecerem rígidas separações entre fenômenos considerados políticos, pré-políticos ou antipolíticos, tornariam sua reflexão particularmente inadequada para a discussão das questões políticas modernas e contemporâneas. Em um conhecido ensaio, Habermas propôs a seguinte consideração crítica: “É porque Arendt estiliza a imagem da *polis* grega, transformando-a na essência do político, que constrói dicotomias conceituais rígidas entre ‘público’ e ‘privado’, Estado e economia,

liberdade e bem-estar, atividade político-prática e produção, não-aplicáveis à moderna sociedade burguesa e ao Estado moderno” (Habermas, 1980, p.109). Seyla Benhabib também observou que quando Arendt procura definir os espaços público, privado e social, atribuindo a eles determinadas atividades humanas como a ação política, a fabricação e o trabalho, então suas interessantes distinções conceituais incorrem em um “essencialismo fenomenológico” que as tornam problemáticas e pouco esclarecedoras acerca da realidade política contemporânea (Benhabib, 1996, p.123).

Por outro lado, neste texto eu gostaria de propor uma interpretação alternativa à de Habermas e Benhabib, dentre outros. Em particular, penso que as distinções conceituais propostas por Arendt, sobretudo suas distinções entre poder, violência e revolução, não incorreriam no problema do essencialismo, nem tampouco buscariam interpretar tais fenômenos políticos como se eles constituíssem realidades estanques e intrinsecamente apartadas entre si. Por certo, é inegável que Arendt seja reconhecida como uma das pensadoras que mais contribuíram para o desenvolvimento da história dos conceitos políticos, particularmente para o conceito de revolução, como ressaltou Reinhart Koseleck (2006). Contudo, creio que até o momento não se abordou de maneira suficiente ou adequada o modo particular pelo qual Arendt traça suas distinções conceituais, aspecto que ocupa o centro da presente reflexão. Meu argumento será o de que Arendt nem desconhece a importância da violência nos assuntos políticos modernos e, particularmente, nas revoluções, nem tampouco deixa de considerar a trama de relações entre política e violência no mundo contemporâneo. Em uma palavra, a despeito de Arendt propor distinções conceituais bastante claras entre poder e violência, ela não deixa de reconhecer que os fenômenos políticos jamais se apresentam apartados entre si na realidade. Deste modo, penso que não devemos tomar suas distinções conceituais como uma proposta teórica para a reconstrução normativa, em sentido forte, da política contemporânea, mas apenas como sugestões para repensar o sentido dos acontecimentos políticos de nosso tempo.

O texto se divide em três partes. Na primeira, discuto a distinção conceitual proposta por Arendt entre poder e violência. Na segunda, proponho algumas reflexões sobre o modo como Arendt traçou suas distinções conceituais, abordando especificamente as polêmicas distinções entre público, privado e social. A este respeito argumento que seu pensamento político desvela novas e talvez insuspeitadas possibilidades teóricas para a consideração dos problemas políticos contemporâneos. Na última parte do texto, procuro mostrar que o cerne da reflexão política de Arendt sobre as revoluções reside em tomar tais fenômenos como ilustrativos acerca das possibilidades e dificuldades da participação política popular na modernidade.

## **I. Poder e violência no pensamento político de Arendt**

Ao refletir sobre alguns fragmentos das experiências políticas originárias da Antiguidade, Arendt compreendeu que o poder político brota do “espaço das aparências que começa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação”, e que tal espaço é sempre “anterior e precedente em relação a toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as formas distintas de governo” (Arendt, 1989, p.199). O poder, como o atestam as palavras grega e latina *dynamis* e *potentia*, é distinto da violência, cujos meios e aparatos podem ser medidos, calculados, empregados, contidos, etc. O poder, por outro lado, não é uma coisa ou uma realidade, mas antes uma pura possibilidade ou virtualidade de caráter relacional, dependente do pacto ou do acordo mútuo que mantém os cidadãos vinculados entre si, de sorte que desaparece quando eles se afastam ou quando se rompem suas relações por causa do emprego da violência. O poder é um conjunto de relações entretidas entre os atores políticos e não um bem que se possa acumular, alienar ou preservar, pois depende de sua constante atualização por meio das palavras e atos de uma pluralidade de cidadãos.

Contrariamente à violência, que é sempre um meio para alcançar algo em uma relação de tipo instrumental, o poder é definido por Arendt como um fim em si mesmo, a política sendo entendida como atividade infinita, jamais terminável. No entanto, se o poder se contrapõe ao caráter instrumental da violência, Arendt não deixa de especificar as condições políticas sob as quais o poder pode ser gerado e exercido de maneira legítima. Para ela, o poder se origina de maneira legítima apenas em um “falar-uns-com-os-outros [*Miteinander-Reden*]” (Arendt, 1993a, p.39) no qual “a palavra e o ato não se encontram divorciados”, quer dizer, quando “as palavras não são vazias e os atos não são brutais”, ou “quando as palavras não são empregadas para ocultar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não violam e destroem, mas antes criam novas relações e realidades” (Arendt, 1989, p.200). Se o poder advém quando é atualizado por atos e palavras desta natureza, ele se sustenta e dura no tempo através de sua contínua atualização por meio de promessas que buscam definir as condições que permitirão aos cidadãos do futuro continuar a exercê-lo, estabelecendo-se um “acordo frágil e temporal entre muitas vontades e intenções” (idem, p.201).

Por causa de sua dimensão comunicativa e coletiva, o poder, contrariamente à violência, pode ser dividido e controlado sem que seja reduzido ou debilitado. Arendt pensa que “a interação dos poderes, com seus controles e equilíbrios, pode inclusive gerar mais poder, ao menos enquanto a interação seja dinâmica e não o resultado de um impasse” (Arendt, 1989, p.201). Para a autora, o que gera a impotência e o esgotamento das fontes autênticas do poder é sua monopolização, visto que “as

instituições políticas são manifestações e materializações do poder; elas se tornam petrificadas e decaem tão logo o poder vivo do povo deixe de sustentá-las” (Arendt, 1970, p.41). O poder se baseia tácita ou explicitamente no número daqueles que concedem apoio e consentimento ao governo, e não nos meios da violência de que ele disponha, de modo que a tirania é a forma de governo mais impotente e, por isso mesmo, extremamente violenta. Arendt considera também que a violência, sendo apenas um meio para o alcance de um fim, jamais poderá ser concebida como a essência ou o fundamento do poder. Todo aumento da violência assinala uma perda de poder e a característica mais evidente da destruição do poder pela violência é o isolamento dos cidadãos e a desintegração do espaço público como espaço destinado à aparição e às interações de uma pluralidade de agentes políticos mediados pelo discurso.

No entanto, Arendt também argumenta que são raros os casos em que um governo pode conduzir suas ações valendo-se apenas do puro poder, abstendo-se do emprego da violência, assim como também são raros os casos em que um governo pode amparar-se apenas no uso da violência, sem qualquer respaldo no poder constituído pelo apoio e consentimento populares. O mais frequente é que o poder e a violência apareçam misturados entre si, pois “difícilmente correspondem a compartimentos isolados no mundo real” (Arendt, 1970, p.46). Deste modo, Arendt se afasta de uma concepção utópica da política, em que o poder não manteria qualquer relação com a violência, bem como recusa um modelo de uma comunidade política plenamente pacificada e purificada de todo conflito, o qual, por sua vez, frequentemente suscita o emprego da violência. O pensamento político de Arendt não recusa teoricamente o uso dos meios da violência, seja por parte do poder constituído, seja por parte do poder constituinte revolucionário, nem tampouco deixa de considerar as frequentes interações entre poder e violência, de modo que sua distinção conceitual não deveria ser entendida nem como prova do distanciamento de sua reflexão em relação ao domínio da experiência política moderna, nem como sinal do caráter rígido e abstrato de seus conceitos.

Se é certo que a violência pode destruir o poder, este conserva, entretanto, uma ascendência fundamental sobre aquela, pois a possibilidade mesma do emprego da violência depende de que a estrutura de poder não tenha sido completamente danificada: “quando as ordens não são mais obedecidas os meios da violência são inúteis, e a questão dessa obediência não é decidida segundo a relação de mando e obediência, mas pela opinião e, por certo, pelo número daqueles que compartilham tal opinião” (Arendt, 1970, p.49). O fenômeno revolucionário demarca exatamente o momento em que a estrutura de poder de um governo se rompe, as ordens já não são mais obedecidas e os meios da violência começam a mudar de mãos: “Tudo depende do poder por detrás da violência. A súbita e dramática ruptura do poder que anuncia

as revoluções revela que a obediência civil - às leis, aos governantes, às instituições - nada mais é do que a manifestação externa do apoio e do consentimento” (idem *ibidem*). Como se percebe, no pensamento arendtiano a ascendência do poder sobre a violência não está baseada em critérios extrapolíticos, sejam eles de natureza moral ou epistemológica, mas em uma reflexão que busca repensar o sentido dos acontecimentos políticos do presente a partir de um diálogo com as experiências políticas originárias do passado. Desta maneira, se Arendt observa que a violência é em certa medida o “denominador comum” (Arendt, 1987, p.18) das guerras e revoluções, por outro lado ela também afirma que, de um ponto de vista político, nem as revoluções nem as guerras podem ser adequadamente analisadas recorrendo-se apenas ao tema da violência, que é muda e silenciosa por definição, ao passo em que a dimensão política daquilo que aparece no mundo comum depende de sua articulação discursiva. Por isso, Arendt afirma que “uma teoria da guerra ou uma teoria da revolução somente podem tratar de uma justificação da violência, pois tal justificação constitui sua limitação política; se, ao contrário, a teoria chega a uma glorificação ou a uma justificação da violência enquanto tal, então a teoria já não é mais política, mas antipolítica” (idem, p.19). Surge aqui uma formulação que, à primeira vista, pareceria excessivamente categórica, merecendo especial atenção. Meu argumento, a ser desenvolvido na segunda etapa deste texto, é o de que se Arendt distingue entre poder e violência, bem como entre as dimensões política e antipolítica, ela não o faz para insular a política da violência, mas para sublinhar a capacidade do poder de estabelecer novas relações políticas entre os agentes no espaço público, ao passo em que o papel da violência na política costuma ser predominantemente negativo, silencioso e destrutivo.

Antes de passar a essa discussão, contudo, ainda é preciso chamar a atenção para o fato de que a distinção arendtiana entre poder e violência é formulada em termos de uma relação de proporcionalidade inversa entre os termos, e não como separação irreduzível de dois fenômenos alheios e desconectados entre si (cf. Duarte, 2009). De fato, ao analisar fenômenos políticos concretos, Arendt considera que quanto mais poder eles manifestam, menos eles são caracterizados pela violência, e inversamente, quanto mais a violência se mostra neles pronunciada, menos poder eles conteriam em si mesmos. Tal consideração é explicitada na seguinte fórmula: “a forma extrema do poder é Todos contra Um; a forma extrema da violência é Um contra Todos.” (Arendt, 1970, p.42) Pensar as relações entre poder e violência em termos de uma relação de proporcionalidade inversa implica pensá-los como relacionados entre si, pois quase nunca encontramos o poder ou a violência em estados puros, sem quaisquer contaminações: “nada (...) é mais comum que a combinação de violência e poder, nada menos frequente do que encontrá-los em sua forma pura e, deste modo, extrema” (idem, pp.46-7).

Enquanto a violência é inquestionável, resultando na obediência imediata, a obediência política é mediada discursivamente pelo reconhecimento das determinações legais e pelo consentimento popular que confere legitimidade ao poder constituído. O consentimento que legitima o poder constituído não requer a abdicação do poder constituinte por parte dos que entram em um acordo, pois tal acordo preserva e mantém o poder constituído nas mãos daqueles que concordaram entre si. Como afirma André Enegrén, o pensamento arendtiano não se baseia numa “verdadeira teoria do contrato”, pois “se o fator que gera o agrupamento político é certamente uma convenção ..., essa reunião não anuncia qualquer alienação. (...) Não se trata da questão do contrato, mas antes da questão da constituição, da *constitutivo libertatis*” (Enegrén, 1984, pp.118-9). Para Arendt, a questão relevante não é a de justificar racionalmente a gênese do poder constituído pelo recurso à ficção hipotética de um contrato, já que o poder existe por si mesmo sempre que os cidadãos convivam na modalidade da ação e do discurso.

À luz destas considerações, torna-se claro que Arendt não pensa o fenômeno político do consentimento às leis e ao governo segundo o modelo da submissão involuntária e cega ao passado, como afirmou Habermas (1980, p.118). Arendt tampouco considera o consenso político segundo a hipótese de uma situação ideal recoberta pelo “véu da ignorância”, a fim de que as partes razoáveis dos cidadãos constituam um acordo em torno aos princípios jurídico-políticos da “justiça equitativa”, como proposto por Rawls (2000) (cf. Sauhi, 2002). Para Arendt, o consentimento político refere-se em primeiro lugar ao interesse dos cidadãos em tomar parte no jogo político, e isto tanto pode significar agir politicamente de maneira a conservar um determinado estado de coisas, quanto intervir a fim de promover transformações nas regras do jogo. Em outros termos, Arendt não pensa o problema do consentimento segundo o “velho sentido da simples aquiescência, com sua distinção entre o domínio dos sujeitos submetidos e o domínio sobre sujeitos insubmissos” (Arendt, 1972, p.85). Por outro lado, trata-se de pensar o consentimento a partir do “apoio ativo e da participação contínua em todos os assuntos de interesse público” (idem, ibidem). Em síntese, a concepção arendtiana do poder e da política compromete-se com a ideia de que no centro do fenômeno político se encontra “a alegria de agir e a certeza de poder mudar as coisas por meio dos próprios esforços” (idem, p.202). Em situações políticas de emergência, práticas políticas como a desobediência civil, a resistência rebelde ou mesmo a ação revolucionária formam instâncias de renovação do poder constituinte, recuperando-se assim a capacidade humana para agir de maneira coletiva.



## **II. As distinções conceituais de Arendt e suas implicações políticas contemporâneas**

Retornemos agora à discussão da caracterização arendtiana da violência como um “fenômeno marginal no domínio político” (Arendt, 1987, p.19). Se a violência constitui o *limite* da política, no sentido de que ela não é concebida como central ou como essencial à política, como o são as capacidades de agir e falar em conjunto, nada disto implica considerar a violência como fenômeno alheio ou estranho à política. Arendt inclusive admite que “todo começo conecta-se intimamente com a violência,” posto que “nenhum começo pode se dar sem o emprego da violência, sem violar” (idem, p.20). Em suas reflexões sobre a violência, Arendt também chega a afirmar que, sob certas circunstâncias, “o agir sem argumentar, sem o discurso e sem contar com as consequências é o único modo de reequilibrar as balanças da justiça” (Arendt, 1970, p.64). Por outro lado, o que ela recusava terminantemente eram as concepções teóricas e políticas que glorificam a violência, considerando-a como o único meio ou como o meio privilegiado da ação política. No entanto, se considerarmos que a pluralidade é a *conditio per quam* da atividade política, então também deveremos reconhecer que viver entre cidadãos implica conviver em meio a diferenças de interesses, de opiniões, de visões de mundo, de valores e de objetivos, os quais, por sua vez, frequentemente levam a conflitos políticos nos quais a violência faz sua aparição. É porque a política é uma atividade conflituosa, marcada por relações agonísticas e mesmo potencialmente antagonistas entre grupos opostos, que os fenômenos da violência e da guerra tão frequentemente se encontram a ela associados. A referência central de Arendt à pluralidade também faz com que não possamos conceber a vida política e seus consensos transitórios como instâncias de totalização ou pacificação da comunidade política, já que o acordo de muitos ou mesmo de uma maioria jamais chegará a abarcar a todos. Se Arendt vê a política como um campo potencialmente conflituoso e competitivo, caracterizado pela confrontação de posições distintas, e mesmo por vezes contrapostas entre si, então sua distinção entre poder e violência não implica desconsiderar que as relações políticas podem trazer consigo a violência, a qual, mesmo sendo entendida como o *limite* da política, nem por isso poderia ser concebida como um fenômeno *extrapolítico*, alheio à política.

Nas notas publicadas postumamente sob o título de *Was ist Politik?*, Arendt afirma que “guerras e revoluções formam as experiências políticas fundamentais de nosso século, e não o governo parlamentar em funcionamento e o aparato partidário democrático” (Arendt, 1993a, p.124). Se a violência não é capaz de gerar poder, tampouco o poder é capaz de abolir a violência do domínio dos assuntos políticos. Em outros termos, o conflito e a violência permanecem sempre latentes no fundo das relações políticas e o poder constituído jamais poderá impedir que ambos

se manifestem publicamente. Finalmente, e este me parece ser um argumento relevante, porém poucas vezes observado, se Arendt considera que a violência é um fenômeno *marginal* no âmbito da política, isto também significa que a violência, ao situar-se nas *margens* das relações políticas, não se encontra situada exteriormente ao campo da política. Mais ainda, situando-se nas margens, a violência mantém com a política uma relação fronteiriça, sendo impossível pensar a política e a violência sem mantê-las relacionadas entre si.

Este argumento de natureza desconstrutiva acerca dos limites que demarcam e relacionam poder e violência também se estende à distinção arendtiana entre violência e revolução. Se não se pode compreender o que é uma revolução recorrendo-se apenas ao vocabulário da guerra e da violência, tampouco se pode compreender o início de uma revolução sem a violência que caracteriza toda ruptura política que antecede à fundação de uma nova ordem. Sedições, golpes de Estado, conspirações e guerras civis têm em comum com as revoluções o fato de serem fenômenos políticos iniciados pela violência, motivo pelo qual frequentemente as revoluções são consideradas segundo o viés da violência que trazem consigo. No entanto, para a autora a violência não é o elemento central para entendermos o que é uma revolução, pois, como nos lembra Arendt, apenas quando

a mudança ocorre no sentido de um novo começo; apenas quando a violência é empregada para constituir uma forma de governo totalmente diferente, isto é, para trazer à luz a formação de um novo corpo político; apenas quando a liberação da opressão busca pelo menos a constituição da liberdade [*freedom*], apenas então podemos falar de revoluções (Arendt, 1987, p.35).

A distinção arendtiana entre liberdade política positiva (*freedom*), entendida como fundação de um novo corpo político no qual os cidadãos exercem participação política ativa, e liberdades negativas (*liberties*), entendidas como resultantes da conquista de novos direitos civis, originados do movimento de liberação política em relação à antiga opressão, também confirma que sua distinção entre violência e revolução não pode ser absoluta, visto que não pode haver liberdade positiva sem prévia libertação (cf. idem, p.30). Em uma palavra, não há revolução sem violência, mas isso não significa que possamos confundir revolução e violência ou reduzir uma à outra. Se é certo que a revolução não se resume à violência, tampouco será possível determinar de uma vez por todas onde termina a violência e começa a fundação, de maneira que tais limites devem ser pensados de maneira desconstrutiva, isto é, como fronteiras que simultaneamente *unem* e *separam* fenômenos cuja necessária distinção não pode levar a que os pensemos de maneira claramente apartada.

As reflexões de Arendt a respeito da relação entre o final da guerra de Tróia e a constituição da *polis*, isto é, sobre a relação entre violência e política, constituem um interessante exemplo acerca do modo peculiar como a autora traça suas distinções



conceituais, simultaneamente *separando e unindo* os contrários, sem jamais estabelecer uma dicotomia abstrata, mas sem tampouco resolver a equação numa síntese dialética. Ao discutir as relações entre guerra, violência e política nas notas de *Was ist Politik?*, Arendt afirma que os gregos consideravam a luta como a “mais alta forma do estar-juntos humano” (Arendt, 1993a, p.98), visto que “a luta era, assim como também a guerra, o começo de sua existência política” (idem, p.108). Entre os romanos, por sua vez, a vinculação entre guerra e política apareceria na concepção da lei e do pacto como resultantes de seus conflitos violentos com outros povos. Assim, ao término das batalhas, um novo espaço político era constituído e assegurado por meio de acordos que transformavam os “inimigos de ontem nos aliados de amanhã” (idem, ibidem). Em outras palavras, “contrato e união, segundo sua origem e seu conceito tão ricamente cunhados pelos romanos, vinculam-se estreitamente à guerra entre os povos e representam, segundo a concepção romana, a continuação como que natural da guerra” (idem, p.107). Roberto Esposito foi um dos poucos intérpretes a compreender e salientar a importância da relação entre guerra e política, entre *polemos* e *polis*, na reflexão política de Arendt:

A Guerra de Tróia - em seu significado simbólico de conflito originário, de *Urteilung* que divide a ordem das coisas em um contraste radical - é ao mesmo tempo externa e interna à cidade que dela se origina. Enquanto *polemos*, não pode coincidir com a *polis*, já que esta só pode nascer da distância que assume com respeito àquela origem. No entanto, sem ela não se daria a política. A política está contida em potência no acontecimento que constitui seu contrário (Esposito, 1999, p.45).

Penso, portanto, que as distinções conceituais propostas por Arendt devem ser entendidas segundo o pressuposto de que *toda distinção mantém relacionados os elementos que aí se distinguem*, visto que cada um depende de seu oposto para ser propriamente aquilo que é. Segundo tal perspectiva, o traçado de uma fronteira conteria algo de indecível, pois, justamente ao instaurar a separação entre dois elementos, o limite ou a fronteira também os mantém vinculados ao distingui-los (cf. Duarte, 2012a). Uma vez mais, Roberto Esposito nos traz uma sugestão interessante ao afirmar que devemos pensar as distinções conceituais em termos de “intensificação do limite diferencial”, de sorte que a fronteira seja “*simultaneamente* união entre o que separa. (...) Ainda mais: une justamente o que separa” (Esposito, 2006, p.19).

Levando em consideração as reflexões precedentes, penso que não se deveria interpretar a distinção entre público e privado na obra de Arendt sem atentar para sua “profunda conexão”, em vista da qual a desaparecimento de um âmbito levaria também à desaparecimento do outro (Arendt, 1989, p.61). No mesmo sentido, tampouco se deveria interpretar o fenômeno da liberdade política sem considerar suas relações com a vida e suas necessidades, pois todo intento de suprimir a necessidade terá

como consequência a supressão da própria liberdade: “o homem que ignora estar sujeito à necessidade não pode ser livre, uma vez que sua liberdade é conquistada mediante tentativas nunca totalmente bem sucedidas de libertar-se da necessidade” (idem, p.121). Em outra passagem de *A Condição Humana*, Arendt também afirma que “longe de resultar automaticamente no estabelecimento da liberdade, a eliminação da necessidade apenas obscurece *a linha* que separa liberdade e necessidade” (idem, p.71, *itálicos nossos*). Evidentemente, seu argumento não é o de que as desigualdades sociais sejam algo positivo para o fomento da liberdade pública, que ela entendia ser

uma felicidade adicional de que só se pode desfrutar uma vez que as exigências do processo vital estejam satisfeitas. (...) Antes de pedirmos idealismo aos pobres, cumpre primeiramente torná-los cidadãos, e isto depende da mudança das circunstâncias de suas vidas privadas, a fim de que possam desfrutar do “público” (Arendt, 1977, p.25).

O argumento arendtiano afirma apenas que toda tentativa de eliminar de uma vez por todas o âmbito das necessidades humanas, seja por medidas estritamente técnico-econômicas, seja por medidas políticas, tende a comprometer negativamente o próprio espaço e a experiência da liberdade políticos. Deste modo, penso que a reflexão de Arendt tampouco nos impede de pensar que o exercício da política dependa da consideração das relações entre a política e o âmbito econômico das necessidades vitais da população. Arendt não nega que haja relações entre os campos da economia e da política, nem considera que possa haver uma política depurada de questões relativas às necessidades humanas. Por outro lado, o problema teórico que Arendt buscou pensar e confrontar criticamente foi a redução ou a sobredeterminação econômica da política, fenômeno central da modernidade. Todo e qualquer desequilíbrio entre os domínios da liberdade ou da necessidade estariam destinados a produzir efeitos políticos danosos para a política, seja pelo excesso de ócio convertido em atividade consumista e improdutiva, seja pelo excesso de miséria que destrói as condições para o exercício ativo da cidadania.

No mesmo sentido, penso também que não há como conceber uma *bíos* política dissociada de sua *zoé*, pois se é certo que a vida política qualificada não é o mesmo que o fenômeno da pura vida, tampouco haverá uma política moderna na qual a vida humana não esteja em jogo (cf. Duarte, 2007). A despeito das leituras críticas que enfatizam um suposto desprezo elitista de Arendt pelas necessidades naturais e pela atividade do trabalho, que busca atendê-las, a autora não ignorava que, ainda que não sejamos seres “meramente naturais”, tampouco deixamos de ser “criaturas vivas” cuja vida depende diretamente do trabalho (Arendt, 2006, p.352). Ao *distinguir* e *relacionar* conceitos, Arendt preocupou-se em sublinhar a necessidade de equilíbrio e balanço entre dimensões opostas e distintas da vida humana, as quais jamais poderiam ser desarticuladas ou abolidas em nome da preponderância absoluta de uma sobre as demais, sob pena de graves consequências políticas e sociais. Ademais,

Arendt também sabia que o significado dos acontecimentos políticos se transforma historicamente, como ela o afirmou em um debate público sobre sua obra ocorrido em Toronto, em 1972:

A vida muda constantemente e sempre há coisas sobre as quais falar. Em qualquer época, as pessoas que vivem coletivamente têm assuntos que pertencem ao espaço público - coisas “dignas” de serem discutidas em público. O que sejam tais assuntos em cada momento histórico é provavelmente totalmente diferente a cada vez. Isto quer dizer que o que se torna público [*what becomes public*] em cada época parece ser totalmente diferente (Arendt, 1979, p.316).

Tais considerações sinalizam que o pensamento arendtiano não seria contrário à politização contemporânea de questões que brotaram originariamente dos espaços privado ou social (cf. Honig, 1995). Com a moderna ascensão do social, as esferas pública e privada como que se misturaram e se confundiram, ainda que sem deixar de distinguir-se, visto que ainda hoje estabelecemos distinções entre tais âmbitos quando discutimos sobre questões políticas e seu significado. Assim, importa compreender que, em nosso tempo, assuntos que durante séculos foram compreendidos como privados ou sociais tornaram-se agora problemas políticos de primeira importância. Foi o que se deu, por exemplo, com as questões ecológicas, étnicas, de gênero e de orientação sexual, as quais se tornaram contemporaneamente questões políticas privilegiadas. A denúncia pública de todas as formas de violência e discriminação contra mulheres, gays, lesbianas, transexuais ou contra minorias étnico-raciais e religiosas assume imediatamente um caráter político, visto que quando tais fenômenos vêm a público, já não estamos mais diante de acontecimentos meramente privados ou sociais, mas sim em plena luta política contra a manutenção e reprodução de padrões hierárquicos desiguais e violentos. Ora, é justamente a partir de uma denúncia pública que se instigam e se promovem ações políticas coletivas visando obter garantias e direitos às vítimas da discriminação e da violência, bem como visando desarticular tais relações desiguais em nome de novas experiências de vida em comum.

Distinguir questões públicas de questões privadas ou sociais não pode ser o mesmo que obstruir o movimento político pelo qual uma pluralidade de agentes contemporâneos operam a transformação daquilo que antes não possuía caráter político em um problema público e de interesse coletivo. Se, como pretende Arendt, o pensamento e seus conceitos devem permanecer vinculados ao plano das experiências históricas concretas a fim de não se perderem em abstrações estereis (Arendt, 1993, p.14); e se na modernidade tardia as fronteiras entre público, privado e social se tornaram instáveis e mesmo porosas, então é preciso reconhecer que as distinções conceituais propostas por Arendt não visam determinar de uma vez por todas, de maneira categórica e a-histórica, onde incide a fronteira ou o limite que aparta e reúne um fenômeno político em relação a outros fenômenos políticos ou não-políticos.

### III. Arendt e o legado das revoluções modernas

O interesse de Arendt pelas revoluções modernas não se limita ao plano da discussão historiográfica, pois elas constituem uma matriz de referência privilegiada para entendermos o destino e o legado do interesse e da participação política dos cidadãos na política do presente. No capítulo final de *Sobre a Revolução*, Arendt afirma que ao lado do ofuscamento moderno da participação e do interesse populares pela política também se observa uma curiosa repetição de tentativas de renovação do sentido da experiência política. Para a autora, os *townhow meetings* da Revolução Americana, as *sociétés populaires* da Revolução Francesa, as associações comunais da Comuna de Paris de 1871, os soviets russos de 1905 e 1917, os conselhos operários alemães de 1918 e a insurreição Húngara de 1956 constituiriam experiências de renovação da experiência antiga da liberdade política na modernidade. Evidentemente, Arendt sabia que “o retorno revolucionário ao pensamento antigo não teve por objetivo reviver a antiguidade como tal” (Arendt, 1987, p.37). No entanto, em sua busca por exemplos de liberdade política, os revolucionários do século XVIII acabaram por encontrar nos livros da antiguidade “elementos concretos para pensar e sonhar com essa liberdade. (...) Liberdade pública ou política e felicidade pública ou política foram os princípios de inspiração” (idem, p.123) que preparam o espírito dos revolucionários americanos e franceses para que eles fizessem aquilo que nunca antes fora possível. Neste sentido, Arendt considera que o retorno dos revolucionários do século XVIII ao passado grego e romano não deve ser entendido em termos de uma “ânsia romântica pela tradição,” (idem, p.197) mas como uma “repetição que não se deixa explicar nem pela imitação consciente nem pela mera recordação do passado” (idem, p.256). Pode-se mesmo afirmar que as modernas revoluções, com seu intento declarado em garantir que a política seja reapropriada pelos cidadãos em atos e palavras, sinalizam algo como a fulguração instantânea da origem esquecida da política no coração do tempo presente (Duarte, 2000).

Neste capítulo derradeiro de seu estudo sobre as modernas revoluções, Arendt promove um interessante questionamento crítico a respeito da concepção de democracia representativa fundada no sistema burocrático de partidos políticos. Este sistema se desenvolveu em resposta às demandas de participação popular originadas no interior do evento revolucionário, e rapidamente se tornou evidência inquestionável e insuperável, como se não fosse possível ou viável considerar novas formas de exercício ativo da política democrática. Por isto, Arendt afirmou ter buscado vencer o “medo diante das coisas nunca vistas, dos pensamentos nunca pensados, das instituições nunca experimentadas” (Arendt, 1987, p.258), a fim de restabelecer o vínculo originário entre liberdade política (*freedom*), felicidade pública e exercício da política democrática em atos e palavras dos cidadãos. Por este motivo, *Sobre a*

*revolução* se conclui com uma narrativa que reconstitui historicamente a contraposição entre o interesse popular pela participação política ativa e a constituição do moderno sistema representativo capitaneado pelos partidos políticos. Por certo, Arendt não desconhecia ou desvalorizava as vantagens da democracia representativa parlamentar e partidária, nem jamais pretendeu descartá-la por completo. O que lhe interessava, por outro lado, era encontrar alternativas políticas baseadas nas experiências revolucionárias de auto-organização popular, capazes de redefinir as bases de sustentação da democracia representativa no sentido de preservar, estimular e ampliar as pequenas ilhas de liberdade simbolizadas pelos conselhos populares, instituições políticas que se repetiram de maneira espontânea e insistente no curso de cada evento revolucionário. Por um lado, Arendt pretendia dessacralizar o sistema representativo e partidário tal como atualmente o conhecemos, deixando de entendê-lo como a única alternativa possível de organização dos assuntos políticos. Por outro lado, Arendt pretendeu conceitualizar as experiências políticas revolucionárias a fim de pensar o sentido oculto da contínua reaparição do interesse pela participação política ativa dos cidadãos em todas as revoluções e insurreições populares após as revoluções americana e francesa, visando revitalizar o sistema democrático representativo por meio do estímulo a novas formas de participação:

Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam escutadas em público, queremos ter a possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Posto que o país é grande demais para que todos nos unamos para determinar nosso destino, necessitamos de certo número de espaços públicos dentro dele. As cabines em que depositamos nossos votos são sem dúvida alguma demasiado pequenas, pois aí só há espaço para um. Os partidos são completamente inadequados; aqui, a maioria de nós é apenas o eleitorado manipulado (Arendt. 1972, pp.232-3).

O legado das reflexões de Arendt sobre as modernas revoluções reside em seu intento de repensar a ação política e o espaço público sem pretender nos oferecer respostas prontas, sistemáticas ou acabadas. Por outro lado, tratava-se de se entregar de maneira absoluta à exigência de compreender as esperanças e os temores políticos de nosso tempo. Seu objetivo teórico e político foi o de buscar alternativas para redefinir a democracia contemporânea no sentido de aproximá-la das experiências de democracia radical que as modernas revoluções nos apresentaram sucessivamente. Para tanto, era preciso pensar o surgimento de novos espaços de liberdade e novas formas de participação de novos agentes políticos. Pensar a política para além do sistema democrático representativo, fundado no sistema de partidos burocratizados, exigia compreender o sentido da aparição de novas formas de associação coletiva, menos cristalizadas e centralizadas, mais autônomas e flexíveis, mais capazes de multiplicar as oportunidades para a atuação política. A lição que Arendt nos deixou com suas análises das modernas revoluções é a de que devemos aprender a valorizar as instâncias contemporâneas de reapropriação da política participativa, e isto, não



apenas quando elas fazem sua aparição em eventos suntuosos como as revoluções, mas também em acontecimentos políticos mais discretos, como os movimentos políticos de resistência à opressão e pelo reconhecimento de novos direitos e novas formas de vida política (cf. Duarte, 2012).

## Referências

- Arendt, H. (1970). *On violence*. Orlando: Harcourt Brace Jovanovich.
- \_\_\_\_\_. (1972). *Crisis of the Republic*. New York: Harcourt Brace.
- \_\_\_\_\_. (1977). "Public Rights and Private Interests, in response to Charles Frankel". In: *Small Comforts for Hard Times, Humanists on Public Policy*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. (1979). "Hannah Arendt on Hannah Arendt". In: M. Hill (ed.). *The recovery of the public world*. Nova York: St. Martin's Press.
- \_\_\_\_\_. (1987). *On Revolution*. Harmondsworth: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_. (1989). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (1993) *Between Past and Future. Eight exercises in political thought*. New York: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_. (1993a). *Was ist Politik? Aus dem Naclaß*. U. Ludz (ed.). Munique: Piper Verlag.
- \_\_\_\_\_. (2006). "Trabalho, obra, ação" . Tradução de Adriano Correia. In: *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto editora.
- Benhabib, S. (1996). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Duarte, A. (2000). *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra.
- \_\_\_\_\_. (2007). "Hannah Arendt, Biopolitics and the problem of violence: from animal laborans to homo sacer". In: D. Stone, R. King (eds.): *Hannah Arendt and the uses of History: imperialism, nation, race and genocide*. London: Berghahn Books, v.1.
- \_\_\_\_\_. (2009). "Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração." In: Arendt, H. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. (2012). Pensée de la communauté et action politique: vers le concept de communautés plurielles. *Rue Descartes*, 4(76). Recuperado de: <http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-4-page-20.htm>. Acesso em: 24 nov. 2015.
- \_\_\_\_\_. (2012a). Singularização e subjetivação: Arendt, Foucault e os novos agentes políticos do presente. *Princípios*, 19, pp.10-34.
- Enegrén, A. (1984). *La Pensée Politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF.
- Esposito, R. (1999). *¿El origen de la política: Hannah Arendt o Simone Weil?* Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Habermas, J. (1980). *Habermas*. Barbara Freitag; Sérgio Paulo Rouanet (orgs.). Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática.



- Honig, B. (1995). "Toward an Agonistic Feminism". In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. B. Honig (ed.). Pennsylvania: Penn State University Press.
- Koselleck, R. (2006). *Futuro Passado*. Tradução de Wilma Maas e Carlos Pereira. Rio de Janeiro: Editora Contraponto.
- Rawls, J. (2000). *Liberalismo Político*. São Paulo: Ática.
- Sauhi, A. (2002). *Razón y Espacio Público. Arendt, Habermas y Rawls*. Mexico, DF: Ediciones Coyoacán.

Recebido em: 22.10.2015

Aceito em: 24.11.2015